Sociedades Minimalistas: A Propósito de um Livro de Peter Rivière *

EDUARDO B. VIVEIROS DE CASTRO

> Still, like ourselves in that the society seems sedimented, as if by an Invisible Hand, out of the pragmatic interests of its actings subjects, hence as historical form is continuously being done and undone. Also, then, like Eskimo, the Tswana, Pul Eliya, or the so-called loosely structured societies of New Guinea. And all these peoples have another characteristic in commom: they defy anthropological explication. They are monuments to the failure of the anthropological imagination — and beyond that, to the limitations of western social thought.
>
> (Sahlins, 1985: 26)

I

Escrito por um especialista na região e no assunto, como balanço de um percurso e balizamento de um programa, *Individual and Society in Guiana* é um livro pequeno e aparentemente simples, como as sociedades de que trata. Aparentemente: porque como elas, ele revela problemas fundamentais da etnologia sul-americana e, ao mesmo tempo, é um testemunho — ativo e passivo — da dificuldade em resolvê-los dentro dos paradigmas correntes da Antropologia (de qualquer corrente). Pode-se discordar mais ou menos — é o meu caso — do recorte e das propostas do livro, em particular, do inusita-

* Rivière, Peter. *Individual and Society in Guiana: A Comparative Study of Amerindian Social Organisation.* Cambridge Studies in Social Anthropology, 51. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, vii + 124 pp.

do "marxismo" que atravessa suas sugestões conclusivas; mas é fácil perceber que ele será um marco em nosso campo de estudos, tanto por oferecer uma síntese regional clara e focalizada (tal como não se dispõe para nenhuma outra região), quanto por ser a primeira tentativa mais sistemática de comparação das estruturas sociais do continente que incorpora os avanços etnográficos da última década, visando um horizonte transcultural pela triangulação de seu modelo guianês com aqueles disponíveis para as sociedades rio-negrinas e centro-brasileiras (Tukano e Jê), em busca de um solo comum.

Rivière contribui, assim, para uma maior definição da nova etapa que se vai abrindo na etnologia da América do Sul tropical, agora que a qualidade das monografias descritivas e dos esforços de caracterização de estruturas regionais já autoriza uma integração comparativa em escala continental, bem como a identificação de uma problemática capaz de retroagir criticamente sobre o arsenal teórico da Antropologia (hoje desgastado pelo niilismo epistemológico, o narcisismo hermenêutico e o materialismo crasso). Talvez, depois das áfricas de certezas nítidas e das melanésias de dilemas fluidos, seja doravante possível equacionarmos as questões reais e próprias das sociedades do continente, dispensando as aproximações *a contrário*, as definições por carência e desvio, os lugares-comuns sobre a "flexibilidade", mas superando, também, as tendências autistas à paráfrase dos discursos nativos. Hoje já há um relativo acordo quanto ao que estas sociedades não são, e se sabe bem como uma ou outra é; o problema, então, é o de se determinarem positividades comparáveis, invariantes e variações: estruturas. Este foi o desafio que Rivière aceitou, após tê-lo formulado com clareza admirável. Discordamos, entretanto, de sua decisão de o enfrentar no terreno das causas primeiras; constatamos que, ao fundar comparativamente sua hipótese (sugestiva e importante) sobre a elementaridade da estrutura social guianesa na América do Sul, não pôde escapar de uma explicação por carência — mesmo que o tenha explicitamente tentado; e lamentamos, por fim, que sua excursão ao reino das causas tenha reiterado essa negatividade pelo recurso a uma economia política da escassez. Esta é, em síntese, a nossa crítica.

II

Individual and Society in Guiana consolida e desenvolve hipóteses que vêm sendo há muito trabalhadas pelo autor. Ele é um novo

passo em sua tentativa de pensar os invariantes da estrutura social Caribe (Rivière 1977 [1974] — agora redefinidos em termos regionais e não mais lingüísticos —, originalmente detectados em sua monografia pioneira sobre o casamento avuncular entre os Trio (1969). Ele retoma, ainda, a leitura que o autor vem fazendo da produção etnológica recente sobre a América do Sul tropical, em particular aquela sobre os Tukano, os Yanomami e os povos centro-brasileiros. Resenhador atento e minucioso desta produção na revista *Man*, Rivière esboçou as linhas mestras deste seu livro numa apreciação de 1980 sobre a coletânea *Dialectical Societies* (Maybury-Lewis, org. 1979), onde o grupo do Projeto Harvard-Brasil Central condensava seus trabalhos com os Jê e Bororo (ver Rivière, 1980 e Seeger, 1980).

Em certo sentido, *Individual and Sociey in Guiana* é a resposta caribe-guianesa àquele livro, com o qual, não obstante as diferenças de fatura e contexto, não deixa de apresentar analogias. Assim, se o *Marriage among the Trio* desempenhou para a Guiana papel equivalente ao do *Akwen-Shavante Society* (Maybury-Lewis, 1967) para o Brasil Central, este *Individual and Society in Guiana* aparece como uma espécie de análogo ampliado das "Conclusões" do organizador do *Dialectical Societies*, em seu caráter de balanço teórico de um conjunto de etnografias regionalmente circunscritas, modernas, entre-referidas e parcialmente orientadas por um estudo inaugural do próprio autor do balanço. Por outro lado, a fratura que opõe a abordagem de Terence Turner àquela de Maybury-Lewis e demais colaboradores do *Dialectical Societies* (Lave, Matta, Melatti e Crocker) repercute polemicamente no texto de Rivière, que adota-adapta o marxismo de Turner (na verdade, uma mistura opaca de Parsons, Marx e teoria dos sistemas) contra o "estrutural-culturalismo" dos outros Jê-ólogos. Imagine-se, então, um *Dialectical Socities* cujas conclusões comparativas tivessem sido escritas por T. Turner, e se terá uma idéia aproximada da leitura feita por Rivière da problemática guianesa [1].

---

1 Rivière, entretanto, não "segue" simplesmente Turner; além de ele mesmo ter observado que o discurso de Turner "tends to become more impenetrable just at the points where the argument needs to be clearest" (1980:534), apresenta algumas dúvidas quanto à generalidade do modelo, e modifica as bases da comparação feita por Turner entre os Jê e os Tukano (1984: 96-7, 103-4).
Prosseguindo nas analogias entre o campo intelectual guianês e centro-brasileiro, seríamos tentados a dizer que o equivalente da posição de Maybury-Lewis estaria representado por Joanna Overing (Kaplan), por seu enfoque mais "culturalista". Um breve mas importante artigo desta

Naturalmente, as diferenças entre os dois livros também são dignas de nota. Antes de mais nada, e como já se mencionou, a mirada de Rivière é mais ampla, e a comparação interna às sociedades da Guiana (Ye'cuana, Akawaio, Pemon, Panare, Trio e demais caribes; Piaroa, Wapishana) visa definir uma estrutura comum capaz de ser confrontada a outros sistemas sociais, como o rio-negrino e o centro-brasileiro, ao passo que a coletânea Jê-Bororo é um debate intra-regional quase estanque.[2] Rivière. é claro, pôde levar a cabo sua empresa porque estes materiais Jê vieram à luz, bem como, para os grupos Tukano, as excepcionais monografias dos Hugh-Jones (ver a resenha de Jackson, 1984) e o estudo de Kaj Arhem (1981), o qual tenta algo semelhante ao presente livro; mas não é de hoje que Rivière manifesta preocupações comparativas de largo fôlego.

Outra diferença evidente é a organização de *Individual and Society in Guiana* por tópicos, e não por grupos (:8-9) — padrão territorial, morfologia aldeã, categorias e atitudes de parentesco, relações inter-grupos, e dois capítulos teórico-comparativos —, o que lhe dá um caráter de introdução geral à etnologia da Guiana. Por fim, e sobretudo, uma diferença essencial: a variedade de temas, ataques e recortes dos ensaios do *Dialectical Societies*, com cada colabora-

---

antropóloga (Kaplan, 1981) tenta uma comparação Jê/Tukano/Piaroa que merece ser cotejada ao presente livro. Juntamente com os esboços pioneiros de Rivière sobre a estrutura social Caribe, o ensaio de Kaplan e o capítulo 10 do livro de K. Arhem (1981) formam uma parte básica do contexto de *Individual and Society in Guiana* (e ver também a introdução de Ellen Basso *in Basso*, org., 1977).

2 Vale notar que tanto o recorte do *Dialectical Societies* como o do *Individual and Society in Guiana* definem estruturas *regionais*; entretanto, eles trabalham, essencialmente, com grupos de uma mesma *família lingüistica*: Jê no primeiro, Caribe no segundo. Parece claro hoje que o "tipo Jê" de estrutura social, conquanto tenha tido provável origem nas sociedades desta família, define hoje uma paisagem centro-brasileira: os Tapirapé e Munduruku (Tupi), de certo modo, os Txicão e os Alto-Xinguanos, apresentam traços ou versões deste tipo estrutural. O parentesco lingüístico dos Bororo com os Jê é mais que duvidoso. Rivière também ampliou seu tipo Caribe (1977) de modo a incluir os Piaroa (Sáliva) e os Wapishana (Aruaque), indicando, assim, que não é possível fazer coincidir tipo estrutural e família lingüístico-cultural. O problema das relações entre língua e cultura é dos mais espinhosos, na etnologia sul-americana.
Registre-se, entretanto, que, assim como a cultura e sociedade Bororo apresentam afastamentos muito notáveis face à paisagem Jê, o que se sabe sobre a cosmologia Piaroa, pelos trabalhos de J. Overing, também permite supor que esta sociedade difere consideravelmente do grupo de povos Caribe.

dor dedicado a uma sociedade, responde, em parte, pelo fraco rendimento da intenção comparativa do livro, mas duas coisas ao menos ficam claras: (1) as diferenças internas ao universo Jê são propriamente estruturais, isto é, regidas por correlações múltiplas e pela mútua implicação entre invariante e variação; (2) o parentesco não é um domínio autônomo ou com valor de dominante causal (Turner é a exceção), devendo ser reimerso na cosmologia e articulado a outros códigos, como a nominação, o cerimonialismo, etc. O livro de Peter Rivière, ao contrário, sustenta como dado etnograficamente objetivo a *uniformidade* das sociedades guianesas quanto à sua "estrutura social", e rebate tal estrutura sobre o campo dos fenômenos tradicionais do parentesco: terminologia, atitudes, formas de casamento e residência; finalmente, ele faz valer a idéia de que este campo é o fundamental, propondo, em seguida, um mecanismo causal para, simultaneamente, tal principalidade do parentesco na Guiana e para seu "embutimento" ou "esvaziamento" entre os Jê. Adotando, assim, uma perspectiva horizontalizante para a Guiana — cortando o social pelo viés do parentesco —, Rivière estenderá este recorte aos materiais Jê e Tukano, que, em geral, foram tematizados de maneira mais integrada ou verticalizada. Isto, que nos parece um problema, não é, contudo, um descuido de Rivière, mas uma conseqüência consciente da sua teoria sobre a "estrutura profunda" das sociedades sul-americanas, teoria essa que merece desenvolvimento e matizes impossíveis dentro de um livro conciso e programático, que comprime os raciocínios comparativos em dois capítulos densos (e que parece terem sido escritos um tanto às pressas).

Vários comentários se impõem. É sempre difícil distinguir entre fato e método, avaliar, sem ser um especialista na área, a pertinência do recorte adotado e a (ir)relevância do que foi deixado de lado. Por isso mesmo, uma crítica dos *a priori* teóricos corre o risco de ser ela mesma *a priori*. Mas não temos competência nem espaço para uma interpretação alternativa do material guianês, restando-nos, portanto, apenas a sinceridade na formulação de impressões.

No *Individual and Society in Guiana*, a comparação inter-regional se faz às custas de um exame mais detalhado das diferenças internas à área da Guiana. Se isto é, em parte, inevitável, pois é difícil que uma comparação num dado nível não produza como substância as unidades do nível inferior que servem de termos para a relação comparativa (entretanto...), isto não é acidental: aqui como alhures (1977, 1973), Rivière se mostra mais preocupado com a descoberta de invariantes que com a análise fina das variações. Apesar da metáfora

do "mosaico" (:7), e de uma tentativa não muito bem sucedida de dar conta das variações nas terminologias e atitudes de parentesco (capítulos 4 e 5), o autor é muito claro no relegar o domínio da variação à cultura — concebida como "usos e costumes": técnicas, crenças, objetos, detalhes, cuja função é assegurar uma distintividade interétnica marginal — e ao definir o "social" como sendo o lugar, na Guiana, do fundamental e do invariante: e é isso que responderia pela instabilidade e fluidez das fronteiras inter-"tribais" (:7-8). A variação sociológica, estrutural — "variação sobre um *tema* **básico**" (:102) — só aparece como significante ao nível inter-regional.

Ora, para além desta separação um tanto rápida entre "cultura" e "sociedade" (sobremodo difícil no caso sul-americano) que escamoteia, entre o artefato e o parentesco, a instância da cosmologia e o lugar do sentido, semelhante posição nos parece fundada numa concepção substancialista de estrutura (e de fundamento!), a comandar a construção de tipologias pela sedimentação de semelhanças, e que pensa o inventariante como algo que subsiste *fora, antes* e *apesar* das variações. Contraria-se, aqui, um dos avanços mais inequívocos do estruturalismo; e *não* é claro que a dificuldade possa ser resolvida na passagem para o momento inter-regional, uma vez que se tratará, lá também, da redução das diferenças a uma substância (um tema) comum, a variação sendo introduzida de *fora*, por um discriminante aleatório que sobredetermina o modelo monocausal de Rivière.

Trocando em miúdos, e resumindo logo a tese do livro: o tema comum às sociedades do continente (mas não só a elas) é a administração e alocação de um recurso crucialmente escasso — o trabalho humano, logo sua reprodução, logo as mulheres (:90-1)[3]; isto se traduz numa estrutura profunda de troca restrita (ou aliança simétrica prescritiva) e confere à afinidade o valor de nexo político basal; face à ausência de autoridade política centralizada capaz de assegurar a reciprocidade efetiva nas trocas matrimoniais, a tendência resultante é a uxorilocalidade e/ou endogamia local, o "ginecostatismo" (*vide* Meilassoux, 1975, que, já se vê, forma com Turner a retaguarda do modelo de Rivière), isto é, a retenção das mulheres pelos parentes masculinos. Tudo isto é especialmente visível na Guiana, cuja estrutura social se reduz a estes princípios e, assim, pode ser

---

3 A argumentação de Rivière é complexa e um tanto sinuosa; não se trata só do trabalho reprodutivo feminino, mas também das mulheres como "meio de *produção*" escasso (:90). Remetemos o leitor às pp. 90-94 do livro.

considerada com a *forma elementar* de uma meta-estrutura sul-americana (:102). As variações críticas quanto às formas e normas de residência e ao rendimento sociológico da troca matrimonial, entre Jê/Tukano/Guiana (por exemplo, a virilocalidade Tukano, a possível ausência de aliança prescritiva entre os Jê), derivam da presença ou não — este é o discriminante exógeno — de grupos corporados ou de instituições comunais que assegurem uma circulação matrimonial pacífica entre unidades perpétuas (aliança diacrônica) ou que desloquem a troca instituinte para o plano ideológico-cerimonial. O primeiro caso é o dos Tukano patrilineares e virilocais, que organizam as relações interlocais pela aliança simétrica; o segundo é o dos Jê, "ginecostáticos" [4] como (ou mais que) os povos da Guiana, mas que articulam o controle das mulheres — ou o controle de homens *via* as mulheres, conforme a famosa hipótese de T. Turner — ao jogo dialético de instituições comunais extramatrimoniais. A variável fundamental, assim, nesta economia política de escassez de mulheres (e toda economia é administração de escassez (:88), é "o grau de controle que cada sociedade exerce sobre suas mulheres". (:106-7), e este depende da presença estabilizadora de grupos corporados. O perfil fluido e "estatístico" das sociedades guianesas se explicaria, então, pelo funcionamento exclusivo da gravitação uxorilocal de base, isto é, pelo ginecostatismo, mais a *ausência* de unidades corporadas (:105, 108).

Voltaremos a isso; mas já se vê onde a tese do livro dá pano para manga. Se ela não é, nem se pretende, nova, a originalidade da tentativa está em sua aplicação sistemática aos materiais sul-americanos e na intenção de explicar através dela as diferenças neste universo. Mas, se vê, também, que uma declaração de princípio do autor — de que não se pode pensar o "amorfismo", o "atomismo" e o "individualismo" das sociedades da Guiana como uma carência, mas ao contrário como uma positividade (p: 4, 95-6) — termina sendo pouco mais que *lip service*, face à explicação geral pela escassez e face à interpretação da estrutura social guianesa pela ausência de mecanismos que administrem tal escassez de modo a fundar uma sociabilidade ampla (:105, por exemplo). O "minimalismo" sociológico da Guiana aparece, assim, como *impossibilidade* de aceder a um

4 Meillassoux, numa crítica que não deixa de ter seu fundamento às categorias tradicionais de "viri-", "patri-" "matri-" e "uxori-localidade", introduz os conceitos de "sociedade ginecostática" e — *horresco referens* — "sociedade ginecomóvel". Como se "virilocal" e "uxorilocal" já não fossem suficientemente rebarbativos...

patamar organizacional mais complexo; ao mesmo tempo, as condições (lógicas) de surgimento deste patamar — Jê, Tukano — ficam ainda mais inexplicáveis, os grupos corporados e instituições comunais caem do céu, pois não se concebe como a insegurança endogâmica de base possa espontaneamente se autosuperar. Tal dificuldade é particularmente incômoda dentro de um argumento que se quer causal, e uma possível alusão à causação circular (:108) não a elucida. Acrescente-se que a uxorilocalidade dos Jê, é, claramente, um problema para Rivière, o que é curioso, visto ser a "hipótese Turner" tão importante em seu modelo (:108-9). A passagem lógica da uxorilocalidade "estatística" da Guiana para a virilocalidade automática dos Tukano parece mais simples que sua coagulação normativa entre os Jê. Por fim, ficamos com a impressão de que o triângulo comparativo de Rivière não é transitivo: se é possível entender o equacionamento das diferenças Guiana/Jê, de um lado, e Guiana/Tukano, de outro, não se vê como passar dos Jê para os Tukano: por que, afinal, uns são virilocais e outros patrilocais, se o conjunto das condições iniciais é o mesmo (a forma guianesa)? E, afinal, como o próprio autor observa (1980:535), o modelo de Turner não explica sequer diferenças internas aos Jê... O problema das questões em "por que" é que, uma vez colocadas, é preciso respondê-las *todas*[5].

III

Tais reparos críticos devem ser, por sua vez, matizados, para que não se obscureçam as contribuições extremamente importantes de *Individual and Society in Guiana.* A descrição que fizemos do tratamento das diferenças internas à Guiana — a idéia de uma invariância fundamental no plano sociológico — poderia parecer uma versão do insulto ritual de "colecionador de borboletas". Mas não é bem assim (até porque Rivière lembrará muito Leach em sua concepção da sociedade guianesa): em primeiro lugar, o esforço tipológico é etapa essencial em qualquer disciplina científica, e a recusa a ele pode levar a um "holismo" míope onde cada sociedade particular se converte em gênero mono-específico — e o que é *uma* sociedade, na América do Sul indígena, na Guiana em especial? —, ou a um certo transformismo estruturalista onde tudo se liga a tudo (e não há

---

5 Ver : 103, para a formulação do problema em termos de "*why*", no contexto de uma crítica à interpretação de J. Overing.

como ou por quê circunscrever a análise). Em segundo lugar, porque de fato as sociedades guianesas apresentam um perfil sociológico, e talvez cosmológico, bastante uniforme — até prova em contrário. É verdade que o isolamento da dimensão da organização social e do parentesco produz certa desconfiança no leitor: as diferenças em outros níveis não serão estruturalmente significativas, passíveis de um tratamento análogo ao que os Jê ainda estão por receber no plano sociológico? E, mesmo neste plano homogêneo do parentesco guianês, diferenças ressaltam que não são satisfatoriamente tematizadas: a importante discussão do capítulo 5 sobre o reconhecimento diferencial, pelas sociedades da região, dos diversos aspectos da afinidade (conjugabilidade, afinidade potencial, afinidade efetiva) mereceria um tratamento mais sistemático, e as variações nos sistemas de atitudes são praticamente descartadas como aleatóras (:67). Isto posto, não há como não reconhecer que Rivière consegue estabelecer as sociedades da Guiana como um tipo estrutural — que já se esboçava em seus trabalhos anteriores e em etnografias como a de Overing sobre os Piaroa (Kaplan, 1975) —, e do maior interesse. Um tipo que poderíamos chamar de "sociedade minimalista" — pequena, dispersa, endogâmica, fechada e fluida ao mesmo tempo —, a contrastar com as "sociedades dialéticas" do Brasil Central e as "sociedades metafísicas" do Noroeste Amazônico. O autor, aliás, sublinha a ausência de fronteiras rígidas a circunscrever o "tipo" guianês, recusando, mesmo, essa palavra (:5) — mas não há como ou por quê evitá-la. É certo que talvez a distintividade da forma guianesa seja ainda menor do que o autor mesmo admite (:2), mas isto, a nosso ver, só faz reforçar a sua hipótese sobre a elementaridade desta estrutura. De fato, para os aspectos que Rivière privilegia, são notáveis as semelhanças (até mesmo de detalhe) entre os fatos da Guiana e a situação de muitas sociedades Tupi (Lima, 1986; Viveiros de Castro, 1986), Aruaque (Costa, 1985) e, até certo ponto, do sistema alto-xinguano. A inserção diferencial deste *facies* elementar ou básico em estruturas cosmológicas, elas mesmas bastante diferenciadas, parece-nos a tarefa comparativa que se impõe daqui para a frente, paralela a essa de confrontá-lo com as elaboradas maquinarias sociológicas e rituais dos Jê e Tukano.

Qual é esta forma guianesa? A consolidação bibliográfica de *Individual and Society in Guiana* propõe uma estrutura social caracterizada por uma morfologia não segmentar de pequenos grupos locais idealmente endógamos — onde a co-residência é equacionada

à consangüinidade, englobando-a hierarquicamente —, de composição instável e centrados na figura de um líder-sogro; pela filiação indiferenciada (*cognatic descent*) e por uma regra positiva de casamento, que se exprime em terminologias de "duas seções"', mas que não define grupos de troca matrimonial, e sim, recorta categorias dentro de parentelas ego-orientadas; por uma tendência uxorilocal, raramente explicitada como regra, dependente de conjunturas concretas, sobredeterminada pela endogamia local e racionalizada de modo muito variável (isto é, nem sempre os índios concordam com a hipótese Turner-Rivière, e preferem sublinhar o laço mãe-filha, por exemplo, em vez de laço sogro-genro); por um complexo ideológico de "negação da afinidade", ou melhor — e isto é uma observação importante de Rivière —, pela subordinação da diferença consangüíneo/afim (neutralizada pela ficção endogâmica e a aliança cumulativa) àquela entre afim aparentado e afim não aparentado, esta última categoria sendo o lugar da ambigüidade e da tensão, e o nexo crítico da estrutura política, seu único instrumento e sua limitação essencial: de modo mais geral, o tamanho dos grupos locais e suas linhas de fissão são função das relações de afinidade. Por fim (ou primeiro? ou ao mesmo tempo?), tal estrutura se desdobra em uma cosmologia que traça fronteiras rigorosas entre o interior e o exterior da sociedade, manifestando um horror de mônada ao "fora" e uma vontade sempre irrealizada de autonomia (matrimonial, política, cósmica) — a "xenofobia típica da região" (:61).

O parágrafo acima resume como pode o miolo do livro (caps. 3 a 6); dá uma pálida idéia da quantidade de problemas levantados, e não faz justiça ao engenho de Rivière em montar seu mosaico. Mas ele permite que se observe, de passagem, que, se as sociedades Jê-Bororo encarnavam uma espécie de ideal concreto da "sociedade primitiva" de Lévi-Strauss, por suas propriedades cristalinas de simetria e fechamento estrutural (fundado no equilíbrio de oposições complementares e na interiorização domesticada da alteridade — metades, amigos formais, embaixadores, etc.)[6], a caracterização de Rivière das sociedades da Guiana evoca, irresistivelmente, a mônada atômica e homogênea de Pierre Clastres, que expulsa as diferenças e se reflete no espelho da guerra para se constituir como interioridade e se fechar na paixão narcísica de um Sujeito coletivo idêntico

6 Simetria e fechamento tanto mais nítidos se aceitarmos, como parece ser inevitável, o infundado da idéia lévi-straussiana sobre o "triadismo" e "assimetria" da estrutura social Jê-Bororo (Maybury-Lewis, 1979: 306).

a si mesmo. E, se a guerra está fora da vida das sociedades guianesas de hoje, a "xenofobia típica" faria bem suas vezes [7].

Mas Lévi-Strauss e Clastres são autores de quem Rivière passa um tanto ao largo, preferindo, como vimos, resolver o difícil problema da passagem entre estes dois modelos (o cristal e a mônada fluida, o "tipo Jê" e o "tipo Caribe") *via* Meillassoux e Turner, com o recurso ao solo supostamente mais firme de uma economia política do casamento. Ora, parece-nos que as diferenças entre as figuras guianesa, Tukano e Jê-Bororo são propriamente cosmológicas, ou antes, topológicas, e resultam de agenciamentos diferenciais globais, exprimindo diferentes formas de articular o problema geral da diferença e da identidade, do "dentro" e do "fora", dentro dos quais a dinâmica do parentesco e da residência se dá como resultante ou como parte — não pode ser pensada como primeira ou como dominante. Parece-nos excessivo e, afinal, impróprio reduzir esses agenciamentos globais ou topologias sócio-cosmológicas — onde as formas de casamento fazem sistema com os modos de nominação, com as relações entre a sociedade e os mundos animal e espiritual, com as teorias sobre a pessoa e a morte — a correlatos superestruturais do comportamento da variável "controle sobre as mulheres". As formas de residência e as regras de casamento exprimem atitudes face à reciprocidade e à alteridade, certamente fundamentais, mas que devem ser embutidas na topologia global de cada sociedade. Rivière não deixa de mencionar (:70-1, 85) as cosmologias da região como fatores intervenientes na dinâmica social e, às vezes mesmo, chega a lhe dar um peso causal (:74) que compete com o argumento economicista. Entretanto, as "cosmologias" são aqui tomadas em termos

---

7 A decisão de Rivière de se concentrar, em seu balanço bibliográfico, nas etnografias recentes (:5), talvez responda pela pouca importância conferida ao problema da guerra (:83). Sua demasiado breve recensão da vida ritual e do comércio sugere (assim como a fundamentalidade da guerra no passado — ver Farage 1984) que o fechamento sócio-cosmológico guianês é muito relativo, e que a abertura do grupo local ao exterior não é sempre o resultado da impossibilidade de realização de um ideal de autonomia, mas pode ser regular e desejada, inerente às premissas culturais. De resto, é importante evitar a confusão entre uma perspectiva *local* e uma *global*, isomórfica, aliás, a uma confusão entre o "ideal de autonomia" expresso no plano do "modelo consciente" dos grupos guianeses e uma estrutura relacional complexa, que articula ao nível global diversos grupos locais. Estas confusões, que podem muito bem ser características do imaginário coletivo de algumas sociedades (por exemplo, na Guiana), encontram-se indevidamente na teoria de vários autores, notadamente na célebre representação da "sociedade primitiva" de Pierre Clastres como sociedade coincidente com o grupo local.

limitativos, enquanto conteúdos ideológico-discursivos, separáveis e resultantes da lógica inexorável do interesse pré-cultural: a administração da escassez de recursos humanos. Mas como uma determinação tão geral (o tema do controle das mulheres comunicaria a América indígena com todos os "proto-agricultores" do planeta) permite reconstruir a diversidade que a decomposição analítica dissolveu? Preferimos ficar aqui com a leitura que J. Overing (Kaplan, 1981) faz do mesmo triângulo Jê/Tukano/Guiana (Piaroa), na medida em que ela coloca o problema mais abstrato e mais correto das formas diferenciais de articular a diferença naquelas "topologias" sociais — mesmo tendo reservas quanto à sua solução, a nosso ver, também ainda demasiado geral e um tanto substancialista, e duvidando de sua exaustividade face às cosmologias do continente (em particular, algumas cosmologias Tupi-Guarani e, talvez, as de outras sociedades guerreiras, escapam do triângulo — cf. Viveiros de Castro, 1986). Por fim, parece-nos que um exame mais atento das cosmologias em pauta complexificaria consideravelmente a hipótese Turner-Rivière sobre o englobamento hierárquico das mulheres pelos homens (englobamento econômico, político, cosmológico) — a articulação entre hierarquia e poder, como se sabe desde L. Dumont, sendo matéria muito sutil — e, conseqüentemente, relativizaria a perspectiva androcêntrica adotada. As etnografias sobre os Jê e Tukano, pelo menos, sugerem um quadro onde ressaltam um equilíbrio e uma tensão complexos entre os domínios da masculinidade e da feminilidade, feitos de englobamentos hierárquicos contextualmente especificados e de uma divisão do trabalho simbólico onde homens e mulheres, termos e relações, estão constantemente a intercambiar seus valores. Em suma, a economia cosmológica sul-americana engloba a economia política de Turner e Rivière (e a metafísica política da Clastres) como um de seus aspectos, momentos ou contextos.

Mas, voltemos à caracterização feita por Rivière da estrutura social da Guiana, alinhavando alguns pontos mais importantes:

1) A subordinação ideológica da consangüinidade à co-residência — isto é, da continuidade à contigüidade, do tempo ao espaço, da "história" à "geografia" — é um aspecto característico desta estrutura, que responde, talvez, pela preponderância da aliança sobre a descendência. O ideal e a ficção endogâmicos — repetição de alianças no interior do *kindred*, transformação dos afins em consangüíneos pela tecnonímia ou pela aliança cumulativa —, por sua vez, são apropriadamente aproximados por Rivière à capacidade da terminologia

de parentesco em ajustar *a posteriori* toda união matrimonial na lógica da prescrição. O problema da natureza "elementar" da estrutura de parentesco guianês, a natureza precisa da aliança simétrica e a relação entre genealogia e categoria são questões difíceis, que não cabe discutir aqui; o que cabe observar é que a notável capacidade e a imensa necessidade de ajustar o fato à ficção (pois as condições guianesas parecem esmerar-se em criar uma boa distância entre uma e outra) tornam a sociedade guianesa muito próxima daquilo que Sahlins chamou de "estruturas performativas" (1985), contrastando-as com as "estruturas prescritivas": o aspecto "estatístico" e o movimento browniano das primeiras contrastaria com o mecanicismo e o "movimento radcliffe-browniano" (1985: 28) das segundas. O caráter prescritivo da aliança matrimonial da Guiana — que tangencia a tautologia — poderia ser examinado a partir destas idéias.

2) A "tendência" à uxorilocalidade merece uma consideração. Rivière põe em continuidade a deriva uxorilocal da Guiana e a normatividade residencial dos Jê, como vimos: a uxorilocalidade automática e normativa dos segundos (uma "estrutura elementar" de residência, no sentido lévi-straussiano da expressão) seria a cristalização, pela presença de instituições comunais, de uma força já presente na Guiana. Sem rediscutir as razões desta interpretação, parece-nos que a diferença entre "tendencial" e normativo é muito mais importante que a uxorilocalidade — pois ela aponta para tipos radicalmente diversos de *sociedade*. Da Guiana para os Jê, não se trata da coagulação "prescritiva" de uma "preferencialidade" subjacente, e que, na Guiana, não encontrava condições de institucionalização. A forma residencial guianesa é aberta ao evento, ela é uma "estrutura complexa" que *resulta* da sobredeterminação do atrator uxorilocal básico pelo jogo político, pelo acidente demográfico, pela "escolha" individual; ou seja, mantendo esta analogia (talvez arriscada) com os conceitos lévi-straussianos, o contraste Guiana/Jê não deve ser pensado em termos da oposição preferência/prescrição, mas sim, daquela entre elementar e complexo. Acrescente-se que a uxorilocalidade "tendencial" guianesa parece ter sido combinada, antigamente, com uma estratégia de sucessão virilocal para os filhos dos chefes (Rivière, 1977:41; 1984: 113 n. 5); ela não seria assim uma premissa "jural" que circunscreve o jogo político, mas, ao contrário, exatamente aquilo que está em disputa. A partir de numerosas analogias com outras formações do continente (Tupi-Guarani, Aruaque, Alto Xingu, Munduruku), é possível sugerir que o destino residencial

de um casal e, portanto, a morfologia aldeã, é criticamente determinado pelo jogo das parentelas, e que uma parte essencial da estratégia política na Guiana consiste em se poder — mas *porque se pode*. isto é, não existe uma "regra" — reter os filhos homens junto a si, ao mesmo tempo em que se atraem genros. Em algumas sociedades, isto pode estar consolidado segundo cortes hierárquicos (filhos de "chefes"/ filhos de "comuns": Aruaque, Munduruku, Alto Xingu); em outras, pode depender de diferenciais de prestígio adquiridos (xamanismo, guerra: Tupi-Guarani). O fato é que os raros sistemas mecânicos de residência na América do Sul tropical, do tipo Jê e Tukano, *igualam* os homens sob este aspecto; os sistema "complexos" os *diferenciam*.

3) Mas que tipo de sociedade é este, que pratica uma prescritividade matrimonial *post facto* e uma uxorilocalidade residual e heterogênea (quantitativa e qualitativamente)? Revière, que registra uma generalizada "antipatia face a regras" na Guiana, insiste sobre a natureza "estatística" da uxorilocalidade: resultado e não premissa, ela seria o efeito de uma inferioridade de fato — todas as demais coisas iguais — do candidato a marido face ao pai da esposa e sua parentela; mas a precariedade dos meios pelos quais a uxorilocalidade pode ser assegurada (vê-se aí que a dita "inferioridade" é incerta e instável) levaria: a) a fazer depender as soluções residenciais concretas da negociação individual — inexistem grupos corporados, regras automáticas, autoridade centralizada, etc.; b) a temer os estrangeiros, afins potenciais, levando, assim, ao fechamento endogâmico, onde os perigos da troca não reciprocada seriam neutralizados.

As sociedades guianesas exemplificariam, então, o que poderíamos chamar, cruzando conceitos de Durkheim e Lévi-Strauss, de "solidariedade estatística", uma forma social onde a ausência de corporações-sujeitos reduz o *socius* à troca matrimonial (a aldeia se funda na subordinação instável a um líder-sogro, e não sobrevive a este), e a troca matrimonial, por sua vez, não consegue se afastar de suas formas mínimas, tangenciando o incesto: troca simétrica concebida, não como mecanismo de integração global (metades, seções), mas como instrumento de atomização e redobramento de parentelas consangüíneas sobre si mesmas; endogamia local; casamento avuncular. Uma sociedade "contra a reciprocidade", poderíamos dizer, que a tolera apenas para poder trapaceá-la, e que luta para se manter "entre si" até o limite.

Note-se que, aí, os grupos da Guiana estariam, sim, levando a termo uma atitude cosmológica que se pode ver subjacente a outras sociedades do continente, mesmo aquelas onde os mecanismos da troca matrimonial e/ou simbólica são extremamente elaborados. Assim, os Tukano, exogâmicos, não só entretêm ritualmente a fantasia de uma partenogênese masculina que prescindiria do elemento feminino exógeno (cf. a virilocalidade), como parecem preferir o casamento patrilateral (solução avara, apenas um passo adiante do casamento avuncular), e procuram compensar a perda das mulheres do grupo pelo retorno cíclico de seus nomes (logo almas) [8]. Assim, os Jê compensam a exogamia residencial por uma espécie de "incesto onomástico" entre irmão e irmã (nominação cruzada) que nega a uxorilocalidade (Melatti, 1979: 78). Em ambos os casos, uma *endonímia* nega a *exogamia*, realizando, assim, o que as sociedades guianesas fariam diretamente pela *endogamia.* [9]

Mas voltemos à Guiana. A sociedade parece se fundar em um sistema de desconfiança preventiva generalizada, que se fecha ao exterior, ao mesmo tempo em que se descobre transformada em *socius,* como se à própria revelia — como o resultado inesperado da convergência de necessidades e interesses individuais, *pré-culturais.* Na ausência de grupos corporados (carência que é a chave-mestra oculta do raciocínio de Rivière), o controle do sogro sobre sua filha e genro nunca está assegurado de antemão,

---

8 Rivière, em conferência proferida em 1985 no Museu Nacional, onde desenvolve consideravelmente alguns pontos que ficaram obscuros ou simplificados neste livro, chamou a atenção para o fato, registrado por C. Hugh-Jones, de o casamento com a FZD gerar a equação MM=FFZ, e disto levar, conforme a regra de nominação feminina Tukano, ao retorno do nome/substância espiritual das mulheres "perdidas" pela exogamia virilocal.

9 Se a exogamia Jê-Tukano se compensa por uma "endonímia", ao passo que os guianeses praticam diretamente a endogamia, os materiais Tupi-Guarani permitem sugerir que esta endogamia pode ser a contraface de uma *exonímia,* a obtenção de nomes no exterior do grupo (o caso Tupinambá de obtenção de nomes "sobre a cabeça" dos inimigos capturados é paradigmático). Assim, se a dinâmica do casamento Tupi parece muito semelhante ao caso caribe-guianês, a interveniência da dimensão da nominação introduz uma "passagem pelo exterior" que caracterizaria uma figura cosmológica muito diferente da mônada guianesa. Mas, infelizmente, pouca coisa se sabe sobre os processos de construção da pessoa na Guiana, e não só os nomes, mas possivelmente, outros processos de obtenção de recursos simbólicos no exterior do espaço social, permitiriam complexificar o quadro.
Sobre a possível vigência do casamento patrilateral, também entre os Jê (Timbira), ver Ladeira, 1982.

> and the variation in settlement composition is the outcome of innumerable individual negotiations. Society is no more than the aggregate of individually negotiated relationships, and accordingly societal and individual relationships remain at the same order of complexity. It is for this reason that the Guiana Indian appears so individualistic... no distinction can be made between the reproduction of society and the reproduction of the person. (:98)

Ecos tão nítidos de Leach em Pul Eliya (1960: 124), por exemplo, nos levam a pensar que ainda é difícil à antropologia de tradição britânica escapar da oscilação entre a escolástica radcliffe-browniana das corporações e a mão invisível do individualismo psicológico e utilitário de Malinowski, Firth e Leach. É verdade que Rivière, ao contrário de Leach, faz uma afirmação etnograficamente localizada, e não uma crítica nominalista do conceito de sociedade em favor de um *homo economicus* que se socializa pela estatística; e que ele fala em um *aparecer*, não em um ser, individualista. Mas, e não obstante sua referência à reprodução da *pessoa*, parece persistir trabalhando com um conceito não analisado de *indivíduo*, enquanto átomo natural da sociedade. O que é a "reprodução" da pessoa na Guiana — o que é a pessoa na Guiana? Não será, talvez, a exclusão, por irrelevante, da dimensão da cosmologia (da "cultura") que leva a esta concepção empirista de sociedade? E não será a ausência daquela dimensão eminente da transcendência no pensamento antropológico anglo-saxão — as corporações-sujeito (e a "corporação" não é senão um *indivíduo coletivo*) — o que faz com que se chegue a essa visão das sociedades guianesas como reduzida a seus indivíduos?

A vontade de escapar do imperativo da troca, o mascaramento ou neutralização da afinidade, a construção de um mundo do "entre si" parece ter realizado na terra — ainda que ao preço de inevitáveis concessões do ideal ao real, e de "performação" do real como ideal — aquilo que a maioria das sociedades humanas transfere para um Além de bem-aventurança (Lévi-Strauss, 1967: 570), as sociedades minimalistas da Guiana se empenham em atingir aqui mesmo. Não, portanto, por insegurança ou carência, por deficiência de sociabilidade, mas por um impulso que, humano, é plenamente social, jamais individual. Eis, então, que temos aqui, talvez, um mundo "individualista" sem indivíduos, e uma vontade coletiva que não quer a Sociedade. As sociedades indígenas sul-americanas continuam a exigir muito de nossa imaginação antropológica — e o livro de Peter

Rivière indica as linhas para onde essa imaginação deve caminhar, pelo que conseguiu, pelo que deixou em aberto.

BIBLIOGRAFIA

ARHEM, Kaj. *Makuna Social Organization.* Uppsala Studies in Cultural Anthropology, 4. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1981.

BASSO, Ellen (org.). *Carib-spearking Indians. Culture, Society and Language.* Anthropological Papers of the University of Arizona, 28. Tucson: The University of Arizona Press, 1977.

COSTA, Romana Ramos. Cultura e Contato: Um Estudo da Sociedade Paresi no Contexto das Relações Interétnicas. Dissertação de Mestrado, PPGAS/Museu Nacional, 1985.

FARAGE, Nádia. De Guerreiros, Escravos e Súditos: O Tráfico de Escravos Caribe-holandês no Século XVIII". *Anuário Antropológico 84:* 174-187, 1985.

JACKSON, Jean. Sobre os Barasana do Noroeste Amazônico. *Anuário Antropológico 82*: 350-359, 1984.

KAPLAN, J. Overing. *The Piaroa: A People of the Orinoco Basin.* Oxford: Clarendon Press, 1975.

————. Review Article: Amazonian Anthropology. *Journal of Latin American Studies*, 13: 151-165, 1981.

LADEIRA, Maria Elisa. A Troca de Nomes e a Troca de Cônjuges: Contribuição ao Estudo do Parentesco Timbira. Dissertação de Mestrado, FFLCH/USP, 1982.

LEACH, Edmond. "The Sinhalese of the Dry Zone of Northern Ceylon". In *Social Structure in Southeast Asia,* (org. G.P. Murdock) pp. 116-126 Viking Fund Publications in Anthropology, 29. Chicago: Quadrangle, 1960.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Les Structures Élémentaires de la Parenté.* Paris: Paris: Mouton. 2.ª edição, 1967.

LIMA, Tania Stolze. A Vida social entre os Índios Juruna: Elementos de Sua Ética Alimentar. Dissertação de Mestrado, PPGAS/Museu Nacional, 1986.

MAYBURY-LEWIS, David. *Akwen-Shavante Society*. Oxford: Claredon Press, 1967.

————. "Conclusions". In *Dialectical Societies: the Gê and Bororo* of Central Brazil (org. D. Maybury-Lewis), pp. 301-312. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979.

MEILLASSOUX, Claude. *Femmes. Greniers et Capitaux.* Paris: Maspero, 1975.

MELATTI, Júlio Cezar, "The Relationship system of the Krahó". In: *Dialectical Societies* (org. D. Maybury-Lewis), pp. 46-79, 1979.

RIVIÈRE, Peter. *Marriage Among the Trio: A Principle of Social Organization.* Oxford: Claredon Press, 1969.

————. The Lowland South American Culture Area: Towards a Structural Definition. Comunicação apresentada na 12.ª Reunião da American Anthropological Association. New Orleans, 1973.

————. "Some Problems in the Comparative Study of Carib Societies". In: BASSO, Ellen (org.) 39-42, 1977 [1974].

————————. Review Article: Dialectical Societies. *Man* 15: 533-540, 1980.
———————— *Individual and Society in Guiana*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SAHLINS, Marshall. *Islands of History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

SEEGER, Anthony. Sociedades Dialéticas. As sociedades Jê e seus antropólogos. *Anuário Antropológico*: 80: 305-312, 1982.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.